

# Jedem Ende wohnt ein Zauber inne ...

## Schlussverse jüdischer und christlicher Kanonausprägungen

*Thomas Hieke*

### 1. Hinführung

„Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne“ – das ist ein geflügeltes Wort aus dem Gedicht „Stufen“ von Hermann Hesse aus dem Jahre 1941. Aus eigener Erfahrung wissen wir, dass jedem Ende ein ebensolcher Zauber innewohnt. Man erinnere sich an ein gutes Buch, einen guten Film, und lasse die Schluss-szenen Revue passieren: Wenn man schon ahnt, dass nun bald der Schluss-Screen mit „The END“ kommt, hat das etwas Bezauberndes. Man denkt an den ganzen Film zurück oder erinnert sich an den Anfang des Buches, wichtige Szenen kommen ins Gedächtnis. Man atmet auf oder ist gerührt, ist aufgeregt, angeregt – „Der Vorhang zu und alle Fragen offen“, so heißt es am Schluss des Stückes „Der gute Mensch von Sezuan“ von Bertold Brecht.

Es dürfte durch diese kurzen Erinnerungen an Erfahrungen mit Filmen, Theaterstücken und Büchern klar geworden sein, dass „der Schluss“ etwas Besonderes ist. Schon von dieser allgemein-menschlichen Erfahrung her erscheint es lohnenswert, auf Schlussverse in den jüdischen und christlichen Bibeln einmal besonders zu achten.

### 2. Differenzierungen und Begriffsklärungen

Der ungewöhnliche Plural „Bibeln“ soll darauf aufmerksam machen, dass es „die Bibel“ nicht gibt. Zwei Weltreligionen, das Judentum und das Christentum, berufen sich auf die gleichen heiligen Texte, lesen diese aber mit je anders ausgerichteter Hermeneutik und in unterschiedlicher Anordnung.

Die Bibel des Judentums ist dreigeteilt in Tora, Nebiim und Ketubim, abgekürzt mit „TNK/TaNaK“. Die christliche Bibel ist zweigeteilt: Altes Testament und Neues Testament.

Der Begriff „Kanon“ als Terminus für „Heilige Schriften“ ist ein Abstraktum. „Kanon“ ist als Idee und Konzept zu verstehen, das darin besteht, dass eine Glaubensgemeinschaft bestimmte Schriften als heilig, bindend, autoritativ ansieht. Wie sich das konkret in Handschriften, Listen und gedruckten

Ausgaben darstellt, ist sehr unterschiedlich.<sup>1</sup> Man muss dann von „Kanonausprägungen“<sup>2</sup> in Form von Codizes oder Listen – auch in normativer Form, wie etwa die Kanonfestlegung des Konzils von Trient<sup>3</sup> – sprechen. Umfasst eine solche Kanonausprägung alle Heilige Schriften einer Glaubensgemeinschaft, kann man das auch „Bibel“ nennen. „Bibel“ ist damit eine Bezeichnung für eine konkret fassbare Zusammenstellung von Texten mit besonderem Gewicht für die jeweilige Rezeptionsgemeinschaft.

Mit der Unterscheidung von jüdischer Bibel (TaNaK) und christlicher Bibel (Altes und Neues Testament) hat man schon eine wesentliche Differenzierung der – vielleicht noch überschaubaren – Situation heutiger gedruckter Bibelausgaben geleistet. Der Begriff „Altes Testament“ markiert dabei deutlich die *christliche* Leseperspektive.<sup>4</sup> Sie muss sich stets bewusst sein, dass fast das ganze Alte Testament und damit weite Teile der christlichen Bibel auch von Juden gelesen werden und nicht selten anders verstanden werden. Dieser Unterschied muss ebenso ständig bewusst sein wie die Einsicht, dass es dabei nicht um „richtig“ oder „falsch“ geht, nicht um „recht“ oder „unrecht“.<sup>5</sup>

### 3. Methodische Grundorientierung

Es ist eine Grundeinsicht der Literaturwissenschaft, dass ein Text nicht einen einzigen Sinn „hat“, den es herauszufinden gilt und der mit der Intention des Autors identisch ist. Sinn entsteht immer im Zusammentreffen von Text und Leser – und da es viele Leserinnen und Leser gibt, entstehen verschiedene „Sinne“. Dabei gibt es aber Grenzen: Man kann viel aus einem Text herauslesen – das ist das Geschäft der Interpretation. Aber man kann nicht das Gegenteil von dem, was der Text sagt, in ihn hineinlesen (Umberto Eco).<sup>6</sup> Der Text selbst setzt durch die Art, wie er gestaltet ist und wie er in Kontexte eingebettet ist, bestimmte Strategien und Standards, die zu einer erfolgreichen Lektüre führen. Der Text stellt Anforderungen an seine Leser, leitet sie und gibt ihnen Freiräume. Was so klingt, als sei der Text ein lebendiges Wesen, ist bildhaft

<sup>1</sup> Zu diesem Grundproblem vgl. die wegweisende Arbeit von BRANDT, Endgestalten (2001).

<sup>2</sup> Zum Begriff der „Kanonausprägung“ vgl. HIEKE, Vom Verstehen (2003), 80, 89; DERS., Biblische Texte (2007), 345; DERS./NICKLAS, Worte (2003), 11.

<sup>3</sup> S. dazu den Beitrag von S. HÜBENTHAL und C. HANDSCHUH in diesem Band S. 104ff.

<sup>4</sup> Eine klare Option von *jüdischer* Seite für die Bibelbezeichnungen „Tanach“ (jüdische Bibel) und „Old Testament“ (christliche Bibel, I. Teil) findet sich bei LEVINE, Problem (2001), 17.

<sup>5</sup> Siehe dazu u.a. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk (2001), Abschnitt II: Grundthemen der Schrift des jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus (S. 37–121).

<sup>6</sup> Vgl. ECO, Im Wald (1999), 122–123.

gemeint: Das handelnde und denkende Subjekt ist der jeweilige Leser, die jeweilige Leserin, die die im Text zugrundeliegenden Strukturen und „erstarrten“ Prozesse durch den Lesevorgang aktiviert.

Will man bei der Interpretation bleiben, die dem Text als solchen zur Geltung kommen lassen will, so ist den im Text und seinem literarischen Kontext angelegten Potentialen nachzuspüren, die beim Lesen aktiviert werden können. Dabei wird man der Intention des ursprünglichen Autors begegnen, aber man wird sie auch überschreiten und mehr im Text finden, als das begrenzte menschliche Subjekt „Autor“ hineinzulegen vermochte. Zugleich wird man die Grenzen herausfinden und entdecken, gegen welche Leseversuche sich der Text sträubt, unter welchen Bedingungen ein Text inhaltsleer oder inhaltsarm bleibt, etwa wenn die eingeforderten Voraussetzungen bei den Rezipienten nicht vorhanden sind.

Die Reflexionen auf die in einem Text angelegten potentiellen und plausiblen, dem Text angemessenen Lesevorgänge umschreiben damit eine wesentliche Aufgabe von biblischer Exegese, die nie endgültig bewältigt sein wird, da stets neue Leser und neue Umstände neue Anfragen an die Texte stellen.

Diese methodische Grundorientierung ist notwendig, um auf die Schlussverse in jüdischen und christlichen Kanonausprägungen zuzugehen. Beschränkt man sich hier auf die Suche nach der ursprünglichen Intention der historischen Autoren, kann man schnell wieder aufhören, da in den seltensten Fällen – eher gar nicht – die Autoren daran gedacht haben, „Heilige Schrift“ zu schreiben und mit genau diesem Vers „die Bibel“ (oder einen Teil davon) abzuschließen.<sup>7</sup> Spannend wird es jedoch – und hier ist auf die Grunderfahrung vom Anfang hinzuweisen – wenn eine Leserin, ein Leser plötzlich wahrnimmt, dass hier „The END“ vorliegt. Der Lesefluss wird langsamer, stoppt naturgemäß, die Aufmerksamkeit steigert sich – und schon wird der Schluss in einem anderen Licht gesehen als irgendeine Zeile oder ein Abschnitt mitten im Werk. Es gilt also, diese Lesevorgänge zu reflektieren und nach Sinnpotentialen des Textes und seines Kontextes zu suchen, die mögliche und plausible Interpretationen erlauben. Der Schluss eines Textes fordert naturgemäß auch den je größeren Kontext ein und prägt umgekehrt auch diesen größeren Kontext. Der Schluss lenkt die Wahrnehmung auf eine Rekapitulation des Ganzen,<sup>8</sup> und von der Färbung des Schlusses her wird das Ganze nochmals in

---

<sup>7</sup> Zur Diskussion vgl. u.a. CHAPMAN, Canonical Approach (2003), 137–128.

<sup>8</sup> Ein eindrucksvolles Beispiel ist der Schluss des Matthäusevangeliums: „... und lehrt sie [die Völker], alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,20). Die Frage nach dem, was Jesus geboten hat, kann nur durch eine Rekapitulation des Matthäusevangeliums beantwortet werden (oder, in kanonischer Fortsetzung der Lektüre, durch das anschließende Markusevangelium).

besonderer Weise wahrgenommen.<sup>9</sup> – Dies gilt auch für den Übergang zwischen zwei – deutlich erkennbaren – „Kanonteilen“: Ein „Übergang“ wird immer auch als „Ende“ eines Teils und „Anfang“ eines anderen Teils wahrgenommen. Die Leseaufmerksamkeit ist gesteigert und die Bereitschaft groß, im jeweiligen Ende bzw. Anfang hermeneutische Wegweiser für die Wahrnehmung des größeren Ganzen zu suchen. Daher werden im Folgenden zunächst die dreiteiligen jüdischen Kanonausprägungen an den Übergängen zwischen den Kanonteilen untersucht. Hier zeigen sich deutliche Signale für eine angemessene Hermeneutik zur Gewichtung und Wahrnehmung der drei Teile.

## 4. Jüdische Kanonausprägungen

Die Entwicklung zu einem jüdischen „Kanon“ ist ein langer und komplexer Prozess, der hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden muss. Die Dreiteilung findet sich unter anderem im Vorwort zur griechischen Übersetzung des Sirach-Buches: „das Gesetz, die Propheten und die anderen Schriften, die ihnen folgen“. Der Prolog ist zusammen mit der Übersetzung nach 132 v.Chr. zu datieren. Dass mit den genannten drei Teilen der Kanon der Juden umschrieben ist, zeigt auch Hieronymus im *Prologus galeatus* am Ende des 4. Jahrhunderts n.Chr.<sup>10</sup> Die Dreiteilung ist durch klare Textsignale vorgegeben, die hier nur kurz vorgestellt werden sollen.<sup>11</sup>

### 4.1 Der Schluss der Tora

#### (1) Dtn 34

Mose ist die zentrale Figur des Pentateuch, der Tora. Er ist der paradigmatische Offenbarungsmittler, der von Angesicht zu Angesicht mit JHWH verhandelt und die göttliche Weisung an das Volk weitergibt, indem er sie aufschreibt (Dtn 31,24). Nach der Idealvorstellung des Textes ist also Mose auch der Verfasser der Tora. Das ist keine Aussage über historische Gegebenheiten, sondern eine literarische Bündelung einer theologischen Botschaft in einer idealtypischen Person.<sup>12</sup> Das geht so weit, dass Mose und der Pentateuch identifiziert werden (vgl. Lk 16,29.31). Wenn aber Mose der Pentateuch ist,

<sup>9</sup> Um beim Beispiel des Matthäusevangeliums zu bleiben: Der Schlussvers Mt 28,20 veranlasst dazu, das Evangelium (in nochmaliger Lektüre) als Kompendium der Lehre Jesu zu lesen bzw. die „Gebote Jesu“ aus dem Evangelium herauszuarbeiten.

<sup>10</sup> Vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 125.

<sup>11</sup> Vgl. CHAPMAN, Canonical Approach (2003), 121–145; ZENGER, Einleitung (2012), 22–27.

<sup>12</sup> Vgl. DOHMEN, Mose (2011), besonders 152, 161–171.

dann endet der Pentateuch naturgemäß mit dem Tod des Mose, oder, umgekehrt formuliert: „Der Tod des Mose ist die Geburt des Pentateuch“<sup>13</sup>. Der Tod des Mose, notiert in Dtn 34,1–12, beendet die Offenbarungsvermittlung durch seine Person und grenzt damit die davor stehende Literatur von allem Folgenden ab. Noch *vor* dem Einzug ins Gelobte Land ist die Charta für das gottgefällige Leben *im* Land abgeschlossen und sogar schriftlich fixiert, so dass Josua, der Nachfolger des Mose, von Gott schon in den ersten Versen des folgenden Kanonteils Nebiim, also in Josua 1, aufgefordert werden kann, Tag und Nacht über das vorliegende Gesetzbuch, also den Pentateuch, nachzusinnen. Die textimmanente Logik des Übergangs von Dtn 34 zu Jos 1 kommuniziert eine Offenbarungstheologie: Die Weisung Gottes ist dem Volk bekannt, sie liegt den führenden Leuten, zunächst Josua, in schriftlich fixierter Form vor.

Zugleich wird in Dtn 34,10 eine Rangfolge der Kanontteile erkennbar:

„Aber nicht wieder ist in Israel ein Prophet aufgetreten wie Mose, den JHWH von Angesicht zu Angesicht kannte ...“.<sup>14</sup>

Mose ist der größte Prophet aller Zeiten, und damit wird auch das mit ihm identifizierte Werk, die Tora, allen anderen Schriften vorgeordnet.<sup>15</sup>

## 4.2 Der Schluss der Nebiim

### (2) Maleachi

Wie sieht es am Schluss des zweiten Kanonteils aus? Eine Durchsicht der Handschriftenbelege zeigt eine klare Präferenz, dass am Ende der Nebiim das Zwölfprophetenbuch steht.<sup>16</sup> Innerhalb des Dodekaprophetons wiederum ist das Buch Maleachi stets der Schlusspunkt.<sup>17</sup> Am Ende des Maleachibuches nimmt der Epilog Mal 3,22–24 Bezug auf die beiden vorausgehenden Kanontteile Tora und Propheten.<sup>18</sup> Zunächst fordert 3,22 auf:

<sup>13</sup> DOHMEN/OEMING, *Biblischer Kanon* (1992), 66.

<sup>14</sup> Übersetzung nach DOHMEN/OEMING, *Biblischer Kanon* (1992), 58.

<sup>15</sup> Vgl. dazu DOHMEN/OEMING, *Biblischer Kanon* (1992), 68; CHAPMAN, *Canonical Approach* (2003), 123.

<sup>16</sup> Vgl. BRANDT, *Endgestalten* (2001), 144–145.

<sup>17</sup> Eine einzige Ausnahme ist zu notieren: In 4Q76 (4QXII<sup>a</sup>) (und nur dort) ist die Abfolge Maleachi – Jona bezeugt, vgl. FULLER, *The Twelve* (1997), 222. Dies stellt jedoch nicht die Erkenntnis in Frage, dass Maleachi der ursprüngliche Schluss des Zwölfprophetenbuches ist. Der Befund in 4Q76 ist vollkommen singulär und eine sekundäre Anordnung aus der Sicht der Völkerwelt im frühen 2. Jahrhundert v.Chr. Vgl. dazu ausführlich STECK, *Abfolge* (1996), 249–253.

<sup>18</sup> Diese Beobachtung findet sich in nahezu allen neueren Kommentierungen und Arbeiten zu Maleachi. Exemplarisch seien nur u.a. genannt: RUDOLPH, *Maleachi* (1976), 291; SCHAT, *Entstehung* (1998), 302–303; MEINHOLD, *Mose und Elia* (2002).

„Denkt an das Gesetz meines Knechtes Mose; am Horeb habe ich ihm Satzung und Recht übergeben, die für ganz Israel gelten.“

Die Tora ist aber auch schon in Mal 3,5 Thema: Dort wird das Gericht gegen all die angekündigt, die gegen zentrale Gebote der Tora verstoßen.

Schließlich wird in Mal 3,23–24 die Wiederkunft des Elija angekündigt. Elija aber ist eine, wenn nicht die zentrale Prophetengestalt in den Vorderen Propheten, so dass hier ein deutlicher Bogen gespannt wird. Kurz: Mal 3,22–24, der Abschlusstext des Kanonteils Nebiim, greift auf die Teile Tora und Propheten zurück. Die gedankliche Abrundung und Einholung ist unverkennbar.<sup>19</sup>

### 4.3 Der Schluss der Ketubim ...

Durch die zwei Textsignale Dtn 34 und Mal 3,22–24 ist die Dreiteilung des TaNaK ersichtlich. Wie verhält es sich in den Ketubim? Bezüge zur Tora sind vor allem in Psalm 1 zu finden. Deutliche Schlussignale, die über ein Buch hinausgreifen, gibt es hingegen in den Ketubim nicht auf der gleichen Ebene wie bei Tora und Nebiim. Auch variiert die Reihenfolge innerhalb der Ketubim im Befund der Handschriften und Bibelausgaben viel stärker.<sup>20</sup> Für die Frage nach dem Schluss des Kanonteils Ketubim reduziert sich die Vielfalt im Wesentlichen auf zwei Varianten:<sup>21</sup> Esra-Nehemia oder 1/2 Chronik. Die Schlussstellung der Chronik ist z.B. in der wissenschaftlichen Ausgabe der Biblia Hebraica Stuttgartensia zu finden. Sie weicht damit von ihrer Textvorlage, dem Codex L (St. Petersburg B 19<sup>a</sup>) aus dem Jahr 1009 ab, in dem das Esra-Nehemia-Buch am Schluss steht.<sup>22</sup> Die Frage nach dem Zauber, der jedem Ende innewohnt, lässt sich damit auf zwei verschiedene Schlussverse eingrenzen: 2 Chr 36,23 und Neh 13,31.

### 4.4 ... als Schluss der jüdischen Bibel

#### (3) 2 Chr 36,23

Welches Sinnpotential steckt in 2 Chr 36,23, wenn dieser Vers als Schluss der jüdischen Bibel, des TaNaK gelesen wird? 2 Chr endet mit dem Hinweis auf das Babylonische Exil und gibt einen Ausblick auf die weitere Geschichte:

<sup>19</sup> Vgl. u.a. CHAPMAN, Canonical Approach (2003), 140; KESSLER, Maleachi (2011), 72–73.

<sup>20</sup> Vgl. dazu BRANDT, Endgestalten (2001), 148–171, mit detaillierten Übersichten.

<sup>21</sup> Die verschwindend geringen Ausnahmen, etwa die Schlussstellung der Megillot, zeigt BRANDT, Endgestalten (2001), 162.

<sup>22</sup> Vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 159, Anm. 745.

„Im ersten Jahr des Königs Kyrus von Persien sollte sich erfüllen, was der Herr durch Jeremia gesprochen hatte. Darum erweckte der Herr den Geist des Königs Kyrus von Persien und Kyrus ließ in seinem ganzen Reich mündlich und schriftlich den Befehl verkünden: 23 So spricht Kyrus, der König von Persien: Der Herr, der Gott des Himmels, hat mir alle Reiche der Erde verliehen. Er selbst hat mir aufgetragen, ihm in Jerusalem in Juda ein Haus zu bauen. Jeder unter euch, der zu seinem Volk gehört – der Herr, sein Gott, sei mit ihm –, der soll hinaufziehen.“

Der TaNaK endet mit einem Neuanfang. Das Kyrosedikt, dessen Historizität hier nicht diskutiert werden soll,<sup>23</sup> ist nach der Vorstellungswelt der biblischen Texte der Neuanfang nach dem Exil. Dieser Anfang ist gottgewollt – bei Deuterosephat (Jes 45,1) ist Kyros, der Perserkönig, Gottes Gesalbter (Messias). Auf der Ebene des jüdischen Kanons ist die Rückkehr aus dem Exil ins Gelobte Land Echo und Analogie der Landnahme unter Josua. Das Handbuch für das Leben im Land ist bereits vorhanden: die Tora des Mose. Und die letzten Worte, „der soll hinaufziehen“, ist ein eschatologisches Programm für das Judentum bis heute: die Heimkehr zum Zion, das Ende der Diaspora.<sup>24</sup>

Diese Dimension des Textes wird nur sichtbar durch seine Endstellung: Die kontextuelle Verankerung lädt den Schlussvers mit Bedeutung auf und lenkt den Blick sowohl auf einen Neuanfang als auch auf eine eschatologische Vision als auch auf einen Rückblick auf die Charta für das Leben im Land, die Tora. 2 Chr 36,23 muss also nicht nur als beiläufige Schlussnotiz gelesen werden, sondern kann auch – aufgrund der pointierten Endstellung – als eschatologisches Programm aufgefasst werden.<sup>25</sup>

#### (4) Neh 13,31

Der Codex L (St. Petersburg B 19<sup>a</sup>) sowie der Codex Aleppo enden mit dem Esra-Nehemia-Buch. Neh 13,31 scheint sich zunächst einer ähnlichen Deutung zu entziehen: Das Esra-Nehemia-Buch endet mit einem Bericht Nehemias über seine Anordnungen und Taten, der am Schluss in eine Bitte an Gott übergeht: „Denk daran, mein Gott, und halt es mir zugute!“ (אֱלֹהֵי לְטוֹבָהּ (זְכֹרְהָ-לִי). Auffällig sind neben der Wurzel זכר „gedenken“, die bereits am Ende von Maleachi wichtig war, vor allem die letzten beiden Stichwörter: אֱלֹהִים „Gott“ und טוֹב „gut“. Hier kann ein Echo und eine Analogie zu einem wesentlichen, mehrfach wiederholten Element des Schöpfungsberichts am

<sup>23</sup> Erneut sei daran erinnert, dass die hier eröffnete Fragestellung auf eine textimmanente Logik zielt und nicht historische Sachverhalte, sei es die Entstehung der Texte und Kompositionen, seien es geschichtliche Fakten und Zusammenhänge in den Blick nimmt. Für den Text als solchen ist die Historizität des Kyrosedikts nicht das Problem: Es steht im Text und entfaltet dort seine literarische Funktion.

<sup>24</sup> Vgl. LEVINE, Problem (2001), 17.

<sup>25</sup> Aus jüdischer Perspektive formuliert dies LEVINE, Problem (2001), 17, so: „Our story's *telos* is to make *aliyah*, to come home“.

*Anfang* der Bibel (Gen 1) gesehen werden: „und Gott sah, dass es gut war“ (וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב).<sup>26</sup> Wer also Neh 13,31 als Schlussvers einer Bibel wahrnimmt, die mit Gen 1 beginnt (und jede Bibel beginnt mit Gen 1), wird an den Anfang zurückverwiesen. Zusammen mit der Wurzel זכר „gedenken“ kann man diesen Rahmen als Botschaft vom Schöpfergott ansehen, der die Welt gut geschaffen hat und stets an sie denkt. Oder man kann darin eine versteckte Leseanweisung sehen, die – wie eine Endlosschleife in der Computertechnik – am Ende auf den Anfang verweist. Man wird nie fertig, das Ende der Lektüre ist der Anfang der Lektüre.

Beide Bibelschlüsse geben durch die Endstellung den – an sich vielleicht unscheinbar wirkenden – Versen einen neuen Horizont, der den Blick auf die gesamte Heilige Schrift weitet. Sichtbar wird das nur aus der Leserperspektive, genauer genommen, aus der Perspektive eines Lesers, der die gesamte Bibel (hier den TaNaK) vor sich hat.

## 5. Christliche Kanonausprägungen

Der Wechsel in den christlichen Bereich geht mit einem Wechsel der Sprache einher. Christliche Kanonausprägungen sind im Bereich der Handschriften hauptsächlich in griechischer, lateinischer und syrischer Sprache greifbar.<sup>27</sup> Dabei zeigt sich eine relativ große Bandbreite an Anordnungsvarianten der Bücher und Buchgruppen. Der Befund sei nun unter der Fragestellung ausgewertet, wie jeweils der Schluss des „Alten Testaments“ und damit der Übergang zum Neuen Testament aussieht. Dies ist insofern sinnvoll, da die Teilungsanalogie zur Dreiteilung der jüdischen Bibel im Blick auf die christliche Bibel in der Zweiteilung „Altes – Neues Testament“ besteht. Eine Untergliederung des Alten Testaments der christlichen Bibel wird hier nicht weiter verfolgt, weil sie wesentlich variantenreicher und keineswegs so klar markiert ist wie die Dreiteilung Tora – Nebiim – Ketubim.

### 5.1 Die Tradition der griechischen Bibel

Die Manuskripte umfassen meist Teilbereiche der Septuaginta, seltener sind „Vollbibeln“, die auch das Neue Testament einschließen. Die Dreiteilung des TaNaK findet sich hier nicht, das Gesamtbild zeigt größere Varianten. Wohl ist von einem Grundaufbau auszugehen, doch gibt es eine Reihe variabler Elemente. Der Grundaufbau ist nach Gattungen strukturiert: geschichtliche, prophetische und poetische Bücher, wobei prophetische und poetische Bücher

<sup>26</sup> Vgl. LEVINE, Problem (2001), 17–18.

<sup>27</sup> Zu Details vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 172–304.



in der Reihenfolge austauschbar sind.<sup>28</sup> Eine feste „Septuaginta-Ordnung“ ist somit nicht festzustellen. Am Ende des Alten Testaments stehen die Propheten nicht öfter als die Weisheitsbücher, und als dritte Variante kommt die Schlussstellung umstrittener Bücher hinzu.<sup>29</sup>

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die historische Frage nach einem Arrangement von Schriften in größerem Umfang nicht vor dem buchtechnischen Übergang von der Rolle zum Codex aufkommt.<sup>30</sup> Hier erst ergibt sich durch die Bindung von Schriften hintereinander eine mögliche „Lese-Ordnung“ und vielleicht sogar eine Lesepraxis. Kanonlisten, die zum Teil älter als das Auftreten des gebundenen Codex sind, geben zwar eine Reihenfolge von Büchern und Schriften wieder, doch da in ihnen ja nicht der Text dieser Schriften steht, kann man keinen möglichen Lektürevorgang reflektieren.

## 5.2 Griechische Bibel: Majuskeln

Die ältesten griechischen Vollbibeln sind die großen Unzialcodizes, die alle das Neue Testament enthalten – damit sind dies christliche Handschriften, und ihr Arrangement ist so grundsätzlich als „christlich“ zu apostrophieren.<sup>31</sup> Bei den großen Unzialen (Majuskeln) Sinaiticus (S alias Ⲱ), Vaticanus (B) und Alexandrinus (A) stehen folgende Bücher vor dem Neuen Testament:

B	4. Jh.	zwölf + vier Propheten (Dan <sup>32</sup> )	– NT
S (Ⲱ)	4. Jh.	Ijob	– NT <sup>33</sup>
A	5. Jh.	Sirach	– NT (mit 1+2 Clem) – PsSal <sup>34</sup>

<sup>28</sup> Vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 187.

<sup>29</sup> Vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 192.

<sup>30</sup> Vgl. dazu u.a. ROBERTS/SKEAT, Birth (1985); SEELIGER, Buchrolle (2011), 547–576; vgl. ebd., 549: „Insgesamt nahm die Codexproduktion vom 1. bis ins 4. Jahrhundert langsam aber stetig zu. In der ‚Achsenzeit‘ um 300 ist der kritische Zeitpunkt anzusetzen, zu dem der Anteil der Codices im Gesamt aller Manuskripte den Anteil von fünfzig Prozent überstieg“.

<sup>31</sup> S. dazu FABRY, Beitrag (2012), 588–593.

<sup>32</sup> Die Abfolge der vier Propheten sieht so aus: *Jes*, *Jer* + *Bar* + *Klgl* + *EpJer*, *Ez*, *Susanna* + *Dan* + *Bel et Draco*, vgl. BECKWITH, Old Testament Canon (1985), 194.

<sup>33</sup> Vgl. RAHLFS, Verzeichnis (1914), 339; RAHLFS/FRAENKEL, Verzeichnis (2004), 339–340; SUNDBERG, Old Testament (1964), 59. Zur Internet-Faksimile-Ausgabe des Codex Sinaiticus s. <http://www.codexsinaiticus.org>. – Die ältere Lagenzählung springt beim Übergang von Ijob zu Matthäus von L72 auf L74, es fehlt also Lage 73 – möglicherweise umfasste sie ein Tabellenwerk zur Erfassung der Parallelstellen in den Evangelien. Es ist jedoch unklar, ob diese Lage irgendwann entfernt wurde oder ob sie nur geplant war und nicht ausgeführt wurde, vgl. PARKER, Codex Sinaiticus, 74, 78.

<sup>34</sup> Codex Alexandrinus enthält nach dem NT noch 1+2 Clem sowie von geringerer Autorität PsSal, vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 183, Anm. 855.

Es gilt nun zusammenzustellen, welche (zusätzlichen) Sinnpotentiale denkbar sind, wenn die Endstellung des jeweiligen alttestamentlichen Buches bei der Lektüre seiner Schlussverse mit bedacht wird, vor allem aber auch, wie diese Bücher und Verse wirken, wenn das Neue Testament folgt.

### (5) **Susanna, Daniel und Bel et Draco**

Der Codex Vaticanus schließt das Alte Testament mit der Abfolge Susanna, Daniel und Bel et Draco (BelDr) ab (Dan 13–14 in heutigen Bibelausgaben). Dazu schreib Heinz-Josef Fabry:

„Wertet man BelDr als den AT-Abschluss im Vaticanus, dann ergibt sich ein hymnischer Chorschluss in Dan 14,41f.: Der König holt Daniel aus der Grube und preist Gott: ‚Groß bist du, Herr, Gott des Daniel. Außer dir gibt es keinen anderen Gott!‘. Daran schließt Mt 1 mit dem Stammbaum Jesu Christi und der auf Jes 7 rückbezogenen Ankündigung seiner Geburt ausgezeichnet an. Diese Konnektivität spricht für einen theologiegeschichtlichen Hintergrund, der sich als Darstellung der Sohnschaft Jesu Christi unter gleichzeitiger Betonung des christlichen Monotheismus interpretieren lässt.“<sup>35</sup>

Dem ist uneingeschränkt zuzustimmen.<sup>36</sup> Berücksichtigt man dazu die Thematik und die zentrale Aussage, entsteht – im größeren Kontext – sogar eine gewisse Spannung: Die Susanna- und die Bel- bzw. Drachen-Geschichten thematisieren die Rettung der/des Gerechten und die Vernichtung der Ungerechten – während dagegen die Evangelien des Neuen Testaments das scheinbare Scheitern des Gerechten (Jesus) erzählen. Geht man aber mit dem Grundgedanken aus den Daniel-Zusätzen, nämlich dass Gott den Gerechten erretten wird, an die neutestamentliche Jesus-Überlieferung heran, entsteht eine zusätzliche narrative Stimulation: Die Lesererwartung (Rettung des Gerechten) wird zunächst enttäuscht, denn Jesus stirbt am Kreuz. Dann aber erfährt dieses Motiv durch die Botschaft von der Auferstehung Jesu eine umso größere Bestätigung.

Das Danielbuch in seiner protokanonischen Fassung wiederum endet in Kapitel 12 mit einer Spur des Glaubens an die Auferstehung der Toten (12,2.13) – gelesen am Übergang zum Neuen Testament ergibt sich damit ei-

<sup>35</sup> FABRY, Beitrag (2012), 590.

<sup>36</sup> FABRY selbst betont im Anschluss an das Zitat und mit Verweis auf eine mündliche Mitteilung Siegfried Kreuzers, dass diese Annahme hypothetisch bleiben muss, da die Anordnung der Danielanhänge an einem bereits geschlossenen Danielbuch wie eine antike Verlegenheitslösung aussehe. Das mag aus einer produktionsorientierten Sichtweise so sein (wenngleich auch die „Verlegenheitslösung“ nur eine verlegene Annahme bleibt). Aus rezeptionsorientierter Leserperspektive erhält jedenfalls ein „Schluss des AT“ mit diesem monotheistischen Bekenntnis des heidnischen (!) Königs und sein Lobpreis des einen und einzigen Gottes noch viel mehr Gewicht, wenn man sich bewusst macht, dass hier der Übergang zum Neuen Testament liegt.

ne gedankliche Vorbereitung für ein zentrales Thema des zweiten christlichen Kanonteils. Erneut sei Heinz-Josef Fabry zitiert:

„Der primäre Daniel-Schluss lautet: ‚Du aber geh nun dem Ende zu! Du wirst ruhen und am Ende der Tage wirst du auferstehen, um dein Erbteil zu empfangen‘ (Dan 12,13). Dieser Abschluss der alttestamentlichen Schriften im Codex B ist sehr wohl als Synapse für einen Anschluss der neutestamentlichen Bücher geeignet. Hier wird nicht nur durch den apokalyptischen Abschluss des Danielbuches ein vorzüglicher Brückenschlag zum endzeitlichen Kairos im NT erreicht, sondern es kommt auch die Auferstehungsthematik als Schlussperspektive des AT zu Wort. Dieser Abschluss des Alten Testaments findet sich sonst nur noch auf dem Konzil von Laodikaia und ist auch von der Septuaginta-Ausgabe von Rahlfs und von der Septuaginta-Deutsch übernommen worden.“<sup>37</sup>

Im Blick auf eine zweigeteilte Bibel ergibt sich durch die Endstellung des *apokalyptischen* Danielbuches eine Parallelität zur *Johannes-Apokalypse*: Nach dieser Anordnung enden Altes wie Neues Testament mit eschatologisch-apokalyptischen Visionstexten, mit einem „Blick in die Zukunft“ und mit der Erwartung einer kommenden neuen Welt.<sup>38</sup>

## (6) Ijob

Eine andere Perspektive scheint auf, wenn das Buch Ijob am Übergang zum NT steht (so etwa im Codex Sinaiticus). Ijob ist das Paradigma des „leidenden Gerechten“, der in seinem Leid unerschütterlich an Gott festhält (in der Rahmenerzählung) bzw. seine Klage Gott gegenüber laut ausschreit (im Dialogteil). Am Ende des Buches, im Epilog, erhält Ijob eine Bestätigung seiner Position und seine Wiederherstellung. Bricht man das Buch Ijob auf diese Grundstruktur herunter, sind die Berührungen mit Auftreten, Leiden, Tod und Auferstehung Jesu unverkennbar. Die Anwendung der deuteriojesajanischen Gottesknechtslieder auf Jesus im Neuen Testament zeigt, dass die frühen Christen das Geschick Jesu mit dem Motiv „des leidenden Gerechten“ aus der Heiligen Schrift gedeutet haben. Gerade der in den Evangelien so prominente Bereich der „Passion“ Jesu als Leiden eines gerechten Menschen weckt bei einem schriftkundigen Leser Erinnerungen an Ijob. Jesus verbindet mit Ijob das unbedingte Festhalten an Gott auch und gerade in der Klage (vgl. Jesu

<sup>37</sup> FABRY, Beitrag (2012), 589–590.

<sup>38</sup> Unglücklicherweise fehlen im Codex Vaticanus (B; Codex Vaticanus Graecus 1209), der mit Daniel den AT-Teil schließt, neben 31 Folios (62 Seiten) des Buches Genesis und 10 Folios aus den Psalmen auch der Schluss des NT ab Hebr 9,14. Damit sind neben einigen Briefen auch die Johannesapokalypse sowie – möglicherweise – auch die in S und A belegten Apostolischen Väter nicht (mehr) vorhanden, und es bleibt eine Spekulation, ob die Handschrift auch wirklich die Johannesapokalypse beinhaltet. Eine Ergänzung wurde später (15. Jahrhundert) in Minuskelhandschrift hinzugefügt; vgl. ALAND/ALAND, Text (1989), 118.

Wort aus Ps 22 am Kreuz). Der Unterschied liegt in der Rettung: Ijob wird vor dem Tod gerettet, Jesus durch den Tod hindurch in Form der Auferstehung. Die griechische Fassung des Ijobbuches fügt jedoch an die Todesnotiz des Ijob an:

γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν

„Es steht aber geschrieben, dass er [Ijob] wiederum auferstehen wird mit denen, die der Herr auferstehen lässt“.

Liest man diesen Satz (in einer christlichen Bibel!) am Übergang zum Neuen Testament (wie im Codex Sinaiticus), so wird man dies als Einstimmung und Vorbereitung des großen Themas der Auferstehung (Auferstehung Jesu und Auferstehung aller Toten) im zweiten Teil der christlichen Bibel auffassen. „Der weise und gelehrige Hiob wird zum Paradigma für die leibliche Auferstehung und damit zum Prototyp Jesu Christi“.<sup>39</sup>

Die thematische Verbindungslinie „Auferstehung der Toten“ ergibt sich aber auch in einem anderen Arrangement: Im Codex Vaticanus (B) und in den heutigen Septuaginta Ausgaben folgt auf das Buch Ijob das Buch der Weisheit (Sapientia Salomonis). Diese Schrift ist charakterisiert durch das zentrale Motiv der Auferstehung der (zu früh verstorbenen) Gerechten.

Nimmt man in der Lektüre das Buch Ijob als „Ende des Alten Testaments“ wahr, so entsteht durch zahlreiche Erinnerungen an das erste Buch der Tora ein literarischer Rahmen um den ersten Teil der christlichen Bibel. Man kann also die schon immer beobachteten Bezüge des Buches Ijob zum Buch Genesis (das Land Uz in Gen 10,23<sup>40</sup>, die Schöpfungsmotive, v.a. in den Gottesreden des Ijobbuches, die anthropologischen Grundfragen, die Prüfung Ijobs in Analogie zu Abraham in Gen 22, die Todesnotiz Ijobs in Analogie zu den Erzvätern, z.B. Gen 25,8; 35,29, usw.) aus der Leserperspektive heraus interpretatorisch und auch kanonhermeneutisch auswerten:

- a) Bibelarrangements, die mit dem Buch Ijob den Block der „Weisheitsliteratur“ (bzw. „Lehrweisheit und Psalmen“) *beginnen* lassen, schaffen mit der Parallelität eine Erinnerung an den „Anfang“, d.h. mit Genesis und Ijob eröffnen Bücher mit anthropologischen Reflexionen über die menschlichen Lebensbedingungen die Tora bzw. „Lehrweisheit und Psalmen“.

<sup>39</sup> FABRY, Beitrag (2012), 529.

<sup>40</sup> In der Septuaginta wird allerdings aus Uz in Gen 10,23 Ως und aus dem Land Uz, in dem Ijob wohnt, in Ijob 1,1 Αυστρίας. – Von fern erinnert die Septuaginta-Einleitung des Ijobbuches mit ἀνθρώπος τις an die bei Lukas beliebte Einleitung von Gleichnissen: Lk 10,30; 14,16; 15,11; 16,1; 16,19; 19,12; 20,9. – Am Ende der griechischen Fassung wird Ijob als Enkel Esaus und fünfter Nachkomme Abrahams vorgestellt. Ferner wird die Königsliste Edoms aus Gen 36,31–39 (genauer: 32–35) aufgegriffen und Ijob mit Ijobab identifiziert.

- b) Steht Ijob am Ende (gar des ganzen „Alten Testaments“ wie im Codex Sinaiticus), entsteht der schon erwähnte literarische Rahmen um den ersten Teil der christlichen Bibel und eine Einstimmung auf die großen Themen „der leidende Gerechte“ und „Auferstehung der Toten“. Es ist müßig darüber zu spekulieren, ob es sich um Zufälle handelt oder um wohlüberlegte Anordnungen von Codex- und Kanongestaltern; Sicherheit wird man hierüber nie gewinnen. Daher geht es hier nur darum, mögliche Implikationen für die Auslegung („Sinnpotentiale“) aufzuzeigen, die sich aus der markanten Stelle des „Übergangs“ ergeben könnten.

### (7) Sirach

Besonders passend erscheint der Übergang vom Buch Jesus Sirach (Σοφία Σιραχ) zum Neuen Testament (Codex Alexandrinus<sup>41</sup>). Die letzten Kapitel (Sir 44–50) blicken im so genannten „Lob der Väter“ auf die Geschichte Israels zurück und bieten somit eine Art „Zusammenfassung“ des „Alten Testaments“. Fast könnte man die Bezeichnung „rewritten bible“<sup>42</sup> dafür verwenden. Gleich am Beginn des Neuen Testaments begegnet dann die Analogie dazu in Form der Genealogie Jesu (Mt 1,1–17), die mit vielen Namen und Zusatzbemerkungen die Geschichte Israels lebendig werden lässt. Die Geschichtsrückblicke sind formal sehr unterschiedlich, doch in beiden Texten spielt David eine Schlüsselrolle (Sir 47,1–11; Mt 1,1.17).

An das „Lob der Väter“ schließt in Sir 51,1–12 ein Danklied für die Rettung aus Verderben an. Liest man diesen Text im Übergang zum Neuen Testament und unter Kenntnis des Schicksals Jesu Christi, so ist dieses Danklied durchaus und mit Gewinn auf Christus zu beziehen, der durch Tod und Auferstehung von Gott gerettet wurde. Geht man andererseits mit diesem Danklied und dem darin zum Ausdruck kommenden Vertrauen auf Gott, den Retter und Helfer, an das Neue Testament heran, so wächst nicht nur die Gewissheit, dass dieser helfende Gott seinen Sohn Jesus Christus nicht im Tod umkommen lässt, sondern auch die Erkenntnis, dass das mit dem Kind der Maria in Mt 1–2 beginnende Geschehen ein globales Rettungshandeln Gottes an der Menschheit ist. Wieder wird der Zauber des Endes deutlich: Die Position am Übergang zum Neuen Testament verleiht auch dem Danklied des Jesus Sirach eine tiefere Dimension.

Einer der letzten Verse des Sirach-Schlusses fordert dazu auf, den Nacken unter das Joch zu beugen; gemeint ist die Weisheit bzw. die Erziehung des

<sup>41</sup> S. dazu FABRY, Beitrag (2012), 592–593.

<sup>42</sup> Der Begriff „rewritten bible“ stammt von VERMES, Scripture (1973), 67–126, und wird seither in vielfältiger Weise verwendet. Folgende Definition mag hier genügen: „A ‚Rewritten Bible‘ text may be defined as a text that has a close narrative attachment to some book contained in the present Jewish canon of scripture, and some type of reworking, whether through rearrangement, conflation, omission, or supplementation of the present canonical text.“ (CRAWFORD, Rewritten Bible [1998], 173–174).

Weisheitslehrers. Genau diese Wendung begegnet in der Predigt Jesu wieder, und zwar ausschließlich bei Matthäus: In Mt 11,29–30 fordert Jesus dazu auf, sein Joch auf sich zu nehmen, da es nicht drückt; so werden die Menschen Ruhe finden für ihre Seelen.

Sir 51,26–27

τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν  
καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν  
ἐγγύς ἐστιν εὐρεῖν αὐτήν

ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα  
καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν

Beugt euren Nacken unters Joch,  
und eure Seele soll Erziehung annehmen.  
Nah ist es, sie zu finden.

Seht mit euren Augen, dass ich mich wenig  
gemüht habe  
und fand (doch) für mich selbst viel Ruhe.

Mt 11,29–30

ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε  
ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ  
καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς  
ψυχαῖς ὑμῶν.

ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς  
καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

Nehmt mein Joch auf euch und lernt von  
mir; denn ich bin gütig und von Herzen  
demütig; so werdet ihr Ruhe finden für  
eure Seele.

Denn mein Joch drückt nicht, und meine  
Last ist leicht.

Wer die Matthäusstelle kennt, wird bei der Lektüre des Übergangs von Sirach zu Matthäus daran denken; wer bei einer „Erstlektüre“ den Sirach-Schluss im Gedächtnis behalten hat und zu dieser markanten Schlusssentenz Jesu im Matthäusevangelium kommt, wird sich entsprechend erinnern und Jesus von Nazaret mit seinem Namensvetter Jesus Sirach parallelisieren. Dies ist natürlich nicht der einzige Punkt, an dem Jesus als Weisheitslehrer begegnet; vielmehr ist dies eines der wesentlichen Charakteristika der Jesusdarstellung der Evangelien.

Im letzten Vers Sir 51,30 wird die Verheißung des „Lohnes zu seiner Zeit“ für das „Tun eures Werkes“ erteilt:

ἐργάζεσθε τὸ ἔργον ὑμῶν πρὸ καιροῦ καὶ δώσει τὸν μισθὸν ὑμῶν ἐν καιρῷ αὐτοῦ

„Tut euer Werk frühzeitig, und er wird (euch) euren Lohn geben zu seiner Zeit“.

Zunächst ist dies ein allgemeiner Topos der Weisheitssprache (z.B. Spr 11,21; Weish 5,15; Sir 11,22 u.ä.). Doch gerade am Übergang zum Neuen Testament gelesen wird daraus ein Vorausblick auf die markanten Lohnverheißungen in den Evangelien (vgl. Mt 5,12.46; 6,1–2.5.16; 10,41–42; Mk 9,41; Lk 6,23.35). Dort ist es der eschatologische Lohn, der denen zuteilwird, die sich zu Jesus und seinen Jüngern bekennen und gute Werke tun. Am Ende der christlichen Bibel kommt die Verbindung aus „Werk“ und „Lohn“ in einer Verheißung des auferstandenen Christus wieder:

Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχὺ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ

„Siehe, ich komme bald, und mit mir bringe ich den Lohn, und ich werde jedem geben, was seinem Werk entspricht“ (Offb 22,12).

Doch auch am Ende des Sirachbuches hat der Lohngedanke eine eschatologische Note. Von Sir 51,30 rückblickend ist das „Werk“, das zu tun sei, das Annehmen von Weisheit, das Sich-Beugen unter das Joch der Erziehung und das Befolgen der Weisung des Weisheitslehrers. Blickt man jedoch von diesem Vers voraus bzw. erinnert man sich an ihn, wenn die Lohnverheißungen der Evangelien oder des Schlusses der Johannesoffenbarung in der Lektüre begegnen, so erhält das „Werk“ eine andere Konnotation: Es ist die Nachfolge Jesu, die Unterstützung seiner Nachfolger, die Befolgung der Weisung Jesu. Heinz-Josef Fabry verweist zudem auf den Gedanken des Kairos in Sir 51,30:

„Mit dem *καιρός* ist jetzt natürlich ein ureigener ntl. Begriff angesprochen, wodurch ein signifikanter Anschluss des NT an das AT ermöglicht wird. Das AT endet im Ausblick auf den *καιρός*, der im NT die eschatologische Grundbefindlichkeit desjenigen beschreibt, der mit der in Jesus Christus anbrechenden Gottes Herrschaft konfrontiert wird.“<sup>43</sup>

Die Abfolge Sirach – NT (Matthäus), wie sie im Codex Alexandrinus bezeugt ist,<sup>44</sup> erscheint also in intertextueller Perspektive besonders reizvoll.

### 5.3 Griechische Bibel: Minuskeln

Bei den Minuskeln der griechischen Bibel seien folgende Codizes (Handschriften) mit ihrem vermutlichen Alter und dem Schlussteil des AT genannt, da nur bei diesen das NT folgt:<sup>45</sup>

130	12./13. Jh.	vier + zwölf Propheten (Mal)	– NT
106	14. Jh.	Ps-Oden	– NT
68/122 <sup>46</sup>	15. Jh.	1–3 Makk	– NT
44	15. Jh.	Est/Jdt/Tob	– NT

Etwas anders sieht das Bild bei den in der Kirchenväterliteratur begegnenden „Kanonlisten“ aus. Hier wird deutlich die Schlussstellung der Propheten be-

<sup>43</sup> FABRY, Beitrag (2012), 593.

<sup>44</sup> Leider fehlen inzwischen im vorhandenen Manuskriptbestand Mt 1,1–25,6 und andere Passagen aus dem Alten und Neuen Testament.

<sup>45</sup> Vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 182.

<sup>46</sup> Hs. 122 bricht nach 1 Makk 1,1–18 ab, der Rest von Blatt 341a bleibt leer, ebenso die Blätter 341b–346. Ab 347a beginnt das Neue Testament, vgl. RAHLFS, Verzeichnis (1914), 307.

vorzugt,<sup>47</sup> wobei aber oft umstrittene Schriften auf untergeordneter Ebene angehängt werden. Dabei muss nach Peter Brandt offen bleiben, ob die Schlussstellung der Propheten „eine hermeneutische Schwerpunktsetzung“ oder die Folge einer Kombination des Gattungs- und des chronologischen Prinzips bei der Schriftenanordnung ist (212). Fasst man nach dem Gattungsprinzip poetische und prophetische Bücher zu je einem Block zusammen, so sind die poetischen Bücher chronologisch *vor* den prophetischen einzuordnen, da sie der Überlieferung nach von David und Salomo stammen, während die Propheten von späteren Zeiten erzählen.

Auch bei den in den Minuskeln begegnenden Übergängen vom AT zum NT ist zu prüfen, ob aus der Leserperspektive ein Sinnüberschuss zu entdecken ist, der sich durch die (zufällige oder absichtliche) Endstellung des jeweiligen alttestamentlichen Buches (vor dem NT) ergibt.

### **(8) Maleachi**

Das heute übliche Ende des Alten Testaments mit Maleachi als der letzten Schrift im Zwölfprophetenbuch ist damit allenfalls nur eine Variation neben anderen. Da sich jedoch dieser Übergang vom AT zum NT (also von Mal zu Mt) in den modernen Bibelausgaben eingebürgert hat, wird er in einem separaten Punkt eigens untersucht, siehe Nr. (19).

### **(9) Psalmen – Oden**

Der Übergang von der Kombination Psalmen – Oden zum Neuen Testament liegt insofern nahe, da die Oden bereits eine Reihe neutestamentlicher poetischer Texte enthalten. Die Oden erscheinen dabei als Übergangstext und als poetisches Kompendium zentraler Texte des Alten *und* des Neuen Testaments.

### **(10) 3 Makkabäer**

Nach einer weiteren Variante kann das letzte Buch des Alten Testaments auch 3 Makk sein. Diese Schrift schließt mit einer Doxologie:

εὐλογητὸς ὁ ρύστης Ἰσραὴλ εἰς τοὺς αἰ χρόνους αμην

„gepriesen sei der Retter Israels auf ewige Zeiten. Amen.“

Auf rein formaler Ebene kann ein solcher Buchschluss auch einen das Buch 3 Makk übersteigenden Zusammenhang, also einen Kanonteil angemessen abschließen.

---

<sup>47</sup> Vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 211.



**(11) Tobit**

Wenig ergiebig erscheint die Übergangsvariante vom Buch Tobit zum NT (Matthäus). Das Buch Tobit schließt in allen Textvarianten mit dem Hinweis auf die Zerstörung Ninives, die Tobias vor seinem Tod noch wahrnimmt. Eine gewisse Brücke zwischen dem Tobitbuch und dem Matthäusevangelium könnte das gemeinsame Thema des Almosengebens sein (Tob 14,11 und Mt 6,1–4). Damit ist man allgemein auf die ethischen Grundlinien im Tobitbuch verwiesen, die gesamtbiblisch immer wieder auftauchen und im NT eine besondere Rolle spielen.

**5.4 Syrische Traditionen**

Das Besondere an den syrischen Traditionen ist die klare Hervorhebung und Abgrenzung des Pentateuch. Darüber hinaus entwickelten die syrischen Christen Strukturen der Bibel, die das Kombinationsproblem auf eigene Art entschieden.<sup>48</sup> Für die ältesten großen Codizes gibt P. Brandt folgende Abschlüsse an (222):

9m1 (Masora)	Dan–Bel
Ambrosianus	1–4 Makk
Buchanan-Bibel	1–4 Makk – 3 Esr
9al (Florenz)	Esra–Nehemia
8a1 (Paris)	1–3 Makk

Als Grundaufbau erscheint die Abfolge Pentateuch – Geschichte – Weisheit – Propheten – weitere Schriften. Aus dieser Überlegung heraus kann auf den Schluss nicht zu viel Gewicht gelegt werden. Dennoch sollen einige Überlegungen folgen, ob und wie die genannten Schlusstexte aus der Leserperspektive im Blick auf das gesamte vorausgehende Textkorpus „Altes Testament“ eine Rolle spielen könnten.

Der Abschluss mit Daniel und Bel et Draco findet sich auch in der griechischen Tradition (Codex Vaticanus) und ist bereits angesprochen worden, siehe Nr. (5).

**(12) 3 Makkabäer, 4 Makkabäer**

Weitere Schlussvarianten sind 3 Makk und 4 Makk. Beide Schriften enden mit einer Schlussdoxologie mit „Amen“. Das bietet sich – wie oben unter Nr. (10) gezeigt – auf formaler Ebene grundsätzlich auch als Abschluss eines religiösen Textkorpus an.

Der Schluss von 4 Makk erwähnt die feste Überzeugung, dass die Märtyrer, also die sieben Söhne und ihre Mutter, die Auferstehung und das ewige Leben von Gott erhalten werden:

<sup>48</sup> Vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 218.

οἱ δὲ Ἀβραμιαῖοι παῖδες σὺν τῇ ἀθλοφόρῳ μητρὶ εἰς πατέρων χορὸν συναγελάζονται ψυχὰς ἀγνάς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες παρὰ τοῦ θεοῦ ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων αμην.<sup>49</sup>

„Die Knaben aus Abrahams Stamm, zusammen mit ihrer Mutter, die den Siegespreis davontrug, werden dem Chor der Väter zugesellt, nachdem sie heilige und unsterbliche Seelen empfangen haben von Gott. Ihm sei die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“ (4 Makk 18,23–24).

Wenn darauf nun Mt 1,1 folgt (Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ χριστοῦ, υἱοῦ Δαυὶδ, υἱοῦ Ἀβραάμ), so beginnt nach dem Martyrium der sieben „Abrahamssöhne“ die Geschichte eines weiteren „Abrahamssohnes“, die Geschichte Jesu Christi, die ebenfalls im Martyrium und anschließender Auferstehung endet. Gott setzt die unrechtmäßig Getöteten ins Recht, indem er sie zur Auferstehung führt. Gelesen vor dem Hintergrund der Fortsetzung mit dem Matthäusevangelium, der „Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“, erhält ein Schluss des „Alten Testaments“ mit 4 Makk einen bemerkenswerten Sinnzuwachs: Die sieben Söhne und ihre Mutter als Märtyrer werden zum Urbild und Typus von Passion, Tod und Auferstehung Jesu Christi und der ersten christlichen Märtyrer.<sup>50</sup>

### (13) 3 Esra

Nicht uninteressant ist ferner das Ende mit 3 Esr. Dieses Buch ist über weite Strecken eine Kompilation aus 2 Chr, Esra und Nehemia. Es schließt mit dem Gemeindegottesdienst und der Verlesung des Gesetzes. Diese Passage (3 Esr 9,37–55) entspricht Neh 8,1–12, bricht aber mitten im Satz ab:

„Denn sie wurden erfüllt von den Worten, die sie gelehrt bekamen, und sie versammelten sich“.<sup>51</sup>

Das Beeindruckende an diesem Abschlusstext ist die Beobachtung, dass am Ende die Verlesung des Textes szenisch beschrieben wird, mit dem das Korpus beginnt: „das Gesetz des Mose“ (3 Esr 9,39). Die Verlesung der Tora und das Freudenfest sowie die Notiz ganz am Ende, dass alle von den Worten, die sie gelehrt bekamen, erfüllt wurden, ist ein überdeutlicher Rückverweis auf den gewichtigen Text am Anfang, auf die Tora, und damit ein sehr angemessener Rahmen des gesamten Textes, der hier als „Altes Testament“ gilt.

<sup>49</sup> Auch wenn die Abfolge 4 Makk – Matthäus in der *syrischen* Handschriften-Tradition bezeugt ist, wird dennoch im Folgenden aus Gründen der vereinfachten Darstellung auf das griechische Original zurückgegriffen.

<sup>50</sup> Vgl. KELLERMANN, Auferstanden (1979), 115 (zum lukanischen Werk), 120 (zu Hebr 11), 130–134 (zur frühchristlichen Märtyrertheologie); SCHWEMER, Prophet (1999), 328, 348.

<sup>51</sup> Textausgabe: POHLMANN, 3. Esra-Buch (1980), 421.

### (14) Nehemia

Die Handschrift 9a1 (Florenz) bricht im Nehemia-Buch ab,<sup>52</sup> so dass eine Aussage über das Ende hier nicht möglich ist. Der Schluss mit Nehemia wird oben unter der jüdischen Tradition behandelt, siehe Nr. (4).

## 5.5 Die lateinische Tradition

Die lateinische Tradition weist die größte Variationsbreite in der Kombination der biblischen Bücher auf.<sup>53</sup> „Vollbibeln“ sind eher die Ausnahme und beeinflussen die Tradition kaum. Für den hier interessierenden Schluss des Alten Testaments kann als Ergebnis festgehalten werden, dass in der lateinischen Tradition normalerweise 1/2 Makkabäer den Abschluss bilden. In wenigen Fällen (ca. 20%) schließt das Alte Testament mit einer Prophetenschrift oder (ca. 10%) mit einem der fünf „salomonischen“ Bücher.<sup>54</sup> Dazu gibt es eine Reihe von weiteren, sehr seltenen Ausnahmen.

### (15) 2 Makkabäer

Das 2. Makkabäerbuch schließt mit einem Nachwort, das deutlich und eindeutig auf die in 2 Makk 2,19 beginnende Epitomé, die Kurzfassung aus dem fünfbandigen Werk des Jason von Zyrene, bezogen ist. Damit lässt sich der Schluss von 2 Makk kaum auf einen größeren Zusammenhang hin lesen. Dennoch erhält das 2. Makkabäerbuch im Übergang in der christlichen Bibel vom Alten zum Neuen Testament einen besonderen Sinnimpuls: Eines der beherrschenden Themen in 2 Makk ist die Auferstehung der Toten, vor allem im Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter (2 Makk 7, s.o., Nr. (12)) sowie bei den Sühnopfern für die gefallenen Juden, die Götteramulette bei sich hatten (12,43–45), und beim verzweifelten Suizid des Rasi angesichts der drohenden Festnahme und Folter (14,37–46). Aus diesen Texten spricht die Hoffnung auf eine Wiederherstellung und Vollendung der Gerechten nach ihrem gewaltsamen und verfrühten irdischen Tod. Aus christlicher Perspektive sind hier Spuren gelegt, die auf das Schicksal, Leben, Sterben und Auferstehen Jesu von Nazaret vorbereiten. Dass mag ein Grund dafür gewesen sein, 2 Makk an die Nahtstelle zwischen Altem und Neuem Testament zu setzen.

### (16) Maleachi, Daniel

Wenn eine Prophetenschrift den ersten christlichen Kanonteil beschließt, ist es entweder Maleachi, wenn das Dodekapropheton nach den großen Propheten steht (dazu s.u., Nr. (19)), oder das Buch Daniel, wenn das Zwölf-

<sup>52</sup> Vgl. BECKWITH, *Old Testament Canon* (1985), 196.

<sup>53</sup> Vgl. BRANDT, *Endgestalten* (2001), 237.

<sup>54</sup> Vgl. BRANDT, *Endgestalten* (2001), 278.

Propheten-Buch das Corpus Propheticum eröffnen (zu Daniel als Schluss s.o., Nr. (5)).

### (17) Psalmen

Ferner sind folgende Ausnahmen zu nennen: Relativ häufig erscheinen die Psalmen in nächster Nähe zum NT. Das kann zum einen liturgische Gründe (bzw. Effekte) haben, zum anderen kann dies an der aus der frühen Kirchengeschichte bekannten christologischen Deutung des Psalters liegen.<sup>55</sup> Weitere (seltene) Ausnahmen in der lateinischen Tradition sind nach P. Brandt folgende „Schlussbücher“: Ijob (s. Nr. (6)); Kglg; Chr (s. Nr. (3)); Jer (vermutlich aufgrund der Rede vom neuen Bund in Jer 31,31–34); Esdras, Tob (s. Nr. (11)), Jdt, Bar, Est.<sup>56</sup>

### (18) Kohelet als Bibel-Schluss

Eigentümlich ist auch eine Vulgataanordnung, die das Neue Testament mit alttestamentlichen Büchern umgibt und als hinteren Teil der Bibel Propheten-Ijob-Kohelet wählt.<sup>57</sup> Damit wird aus den Kohelet-Nachworten ein Bibel-Schluss. Koh 12,12, die etwas abschätzige Rede vom vielen Büchermachen, wird da geradezu zur Ironie. Der Vers kann aber auch als Aufforderung gelesen werden, nunmehr den Kanon endgültig zu schließen. Als Quintessenz der gesamten Bibel erscheint dann der Merksatz *Deum time et mandata eius observa* („Fürchte Gott und halte seine Gebote!“). Der letzte Vers (Koh 12,14) warnt schließlich vor dem Gericht Gottes – damit erhält eine Bibel, die derart schließt, einen stark ethisch orientierten Schlussimpuls, der mit einer sanktionierenden Warnung verbunden ist. Der Blick des Lesers wird damit von der Lektüre weg hin zum alltäglichen Leben gelenkt. Zugleich aber verweisen die *mandata Dei* natürlich wieder zurück auf die eben gelesene „Heilige Schrift“.

## 5.6 Zwischenbilanz und Ausblick

Für die hier verfolgte Fragestellung ist vor allem der Übergang vom Alten zum Neuen Testament interessant sowie der Schluss des Neuen Testaments. Für den Abschluss des ersten christlichen Kanonteils (Altes Testament) ist dabei – wie schon gezeigt – keine feste Ordnung erkennbar, so dass sich eine

<sup>55</sup> Vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 291.

<sup>56</sup> Da bei vielen dieser Bücher die Textfassung in der griechischen und lateinischen Tradition großen Varianten unterliegt, müsste man jeweils einzelne lateinische Handschriften heranziehen und in ihnen den tatsächlichen Übergang im jeweiligen Codex vom alttestamentlichen Buch zum Matthäusevangelium ansehen. Dies kann im Rahmen dieses Beitrags nicht geleistet werden, wäre aber sowohl buchwissenschaftlich wie kanongeschichtlich ein lohnendes Forschungsvorhaben.

<sup>57</sup> Vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 291.

ganze Reihe von Varianten und damit von „Schlussversen“ ergibt.<sup>58</sup> Eine derart programmatische Funktion, wie sie bei den Schlussversen Dtn 34,10–12, 2 Chr 36,23 oder Neh 13,31 beobachtet werden konnte, drängt sich hier nicht auf. Dennoch lassen sich die Übergänge zwischen den Kanonteilen je nach Art des Zusammentreffens durchaus gewinnbringend auslegen.

Eine gewisse Einschränkung muss unter dem Aspekt einer historischen Fragestellung festgehalten werden: In aller Regel wurde ein „Übergang“ vom Alten zum Neuen Testament in der Lesetradition nicht im Sinne eines Umblätterns vom letzten Buch des Alten zum ersten Buch des Neuen Testaments wahrgenommen.<sup>59</sup> Die Menschen kamen über Jahrhunderte hinweg mit der Bibel nur in Form des Hörens einzelner Stellen im Gottesdienst in Berührung. Insofern war das Lektionar (die Leseordnung) wichtiger als die Frage eines Bibelarrangements. Die liturgischen Leseordnungen gehorch(t)en anderen Gesetzen. „Vollbibeln“ für die private Lektüre bildeten die große Ausnahme. Das ändert sich in der Neuzeit mit dem Aufkommen gedruckter Bibelausgaben in verschiedenen Übersetzungen. Hier entsteht als Standard der bis heute in den christlichen Bibelausgaben vorherrschende Übergang von Maleachi zu Matthäus. Im Folgenden wird kurz skizziert, wie es dazu kam und welche Sinnpotentiale hier zu entdecken sind.

## 5.7 Der Übergang von Maleachi zu Matthäus

### (19) Maleachi – Matthäus

Der Übergang von Maleachi zu Matthäus erscheint vielen christlichen Bibelleserinnen und Bibellesern als geradezu selbstverständlich, gleichsam als ob es immer schon so gewesen sei. Dies ist mitnichten der Fall. Wenn in einer christlichen Bibelausgabe das Corpus Propheticum an das Ende des Alten Testaments trat, dann sehr oft in der Form, dass das Dodekapropheten den „großen“ Schriftpropheten voranging. Selbst wenn diese Reihenfolge umgedreht wurde und somit Maleachi ans Ende des Corpus Propheticum kam (wie dies von der Kanonhermeneutik der jüdischen Bibel auch angemessen ist), so folgten dann meist noch weitere Schriften, z.B. die Makkabäerbücher. So entschied es etwa das Konzil von Florenz 1442 in der Bulle über die Union mit den Kopten und Äthiopiern (DH 1335).<sup>60</sup> Damit beginnt sich eine Standardordnung für die Neuzeit im 16. Jahrhundert herauszubilden. Sowohl Martin Luther (1535) als auch die Herausgeber der Sixto-Clementina (die von Papst

<sup>58</sup> Vgl. dazu auch McDONALD, From Malachi (2001), 54–59.

<sup>59</sup> Vgl. McDONALD, From Malachi (2001), 59.

<sup>60</sup> Vgl. McDONALD, From Malachi (2001), 58. – DH = H. DENZINGER/P. HÖNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* = *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i.Br. <sup>43</sup>2010.

Clemens VIII. herausgegebene Vulgata-Ausgabe) schlossen das Alte Testament mit der Maleachischrift. Auf diese folgten in der katholischen Vulgataausgabe noch die beiden Makkabäerbücher, die Luther als „apokryph“ und „der Heiligen Schrift nicht gleichgehalten“ aus seiner Bibel ausschied. Damit ergab sich erstmalig der Übergang von Maleachi zu Matthäus. In der katholischen Tradition hielt man bis ins 20. Jahrhundert an der Abfolge Maleachi – 1/2 Makkabäer – Matthäus fest. Nach Patricia McDonald war es erstmalig *La Bible de Jérusalem* im Jahre 1956, die die beiden Makkabäerbücher ans Ende der Geschichtsbücher positionierte: nach Ester und vor Ijob. Die *New American Bible* folgte 1970 dieser Anordnung. Damit war die Abfolge Maleachi – Matthäus auch in der Tradition katholischer Bibelausgaben angekommen.<sup>61</sup>

Die Maleachischrift endet mit drei Versen, die zum einen zum Gedenken an die Weisung (Tora) des Mose auffordern (Mal 3,22), zum anderen die Sendung des Elija ankündigen (Mal 3,23–24), der für die Wiederherstellung der innerfamiliären Solidarität und der Lehr-Lern-Gemeinschaft von Vater und Sohn sorgen wird, so dass Gott das Vernichtungsgericht nicht durchführen muss. In der Septuaginta sind beide Aspekte („Elija“ und „Mose“) vertauscht. Worin liegt der Zauber dieses „Endes“, wofür öffnet dieser Schluss die Augen, wenn die Lektüre mit dem Matthäusevangelium fortgesetzt wird?

- a) Der Verweis auf die Tora des Mose (im Griechischen: νόμος Μωϋσῆ) ist ein Blick zurück, der – wie in der jüdischen Kanonhermeneutik – die bleibende Gültigkeit der Tora hervorhebt. Diese Gültigkeit trifft *mutatis mutandis* auch für die Christenheit zu; nach wenigen Kapiteln wird Jesus dies im Matthäusevangelium in der Bergpredigt mit aller Deutlichkeit sagen (Mt 5,17–18):

„Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz (νόμος) und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen. Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist“.

Und schon in der Genealogie Jesu in Mt 1 werden mit Abraham, Isaak, Jakob, Juda, Tamar, Perez und Serach die narrativen Passagen des Buches Genesis eingespielt. Als „Sohn Davids, Sohn Abrahams“ (Mt 1,1) wird Jesus als integraler Teil der Geschichte des Volkes Israel vorgestellt – wobei zugleich aber die besondere Stellung als Gesalbter Gottes (χριστός Mt 1,17) hervorgehoben wird. Aber – und das betont eben dieser Übergang Maleachi – Matthäus – durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus wird die Weisung des Mose nicht aufgehoben. Wer vom Maleachischluss her kommend auf die Passage der Bergpredigt stößt, wird nicht verwundert

<sup>61</sup> Vgl. McDONALD, From Malachi (2001), 58. S. ferner FABRY, Beitrag (2012), 598–599.

sein. Auch die Verklärungsszene in Mt 17,1–9, in der Mose und Elija neben Jesus treten, ergibt sich gleichsam als logische Konsequenz.

- b) Im Maleachischluss spiegelt sich die frühjüdische Hoffnung auf die Wiederkehr des entrückten Elija (2 Kön 2,1–18). Im Anschluss an die Verklärungsszene wird diese Erwartung des wiederkommenden Elija mit Johannes dem Täufer identifiziert (Mt 17,10–13; s. auch Lk 1,17; Mk 9,11–13). Nach einer Bibellektüre, die vom Maleachischluss aus in die Evangelien eintaucht, ist diese Identifikation sehr naheliegend.

Nach einer etwas anders gelagerten Tradition wird der in Mal 3,1 angekündigte Bote, der dem Herrn (JHWH) den Weg bahnen soll, in einem Mischzitat zusammen mit Ex 23,20 mit Johannes dem Täufer identifiziert. Diese Tradition begegnet sowohl im Markusevangelium (Mk 1,2) als auch im Spruchevangelium Q (Mt 11,10 par. Lk 7,27). Auch auf diese Weise wird das Auftreten Johannes des Täufers als „schriftgemäß“ gedeutet: Die Propheten, hier Maleachi, haben das Geschehen um Johannes und Jesus bereits angekündigt. Dieser Eindruck drängt sich durch die Abfolge Maleachi – Matthäus auf. Zugleich wird damit aber auch betont, dass der „große und leuchtende Tag“ (LXX; MT: der große und furchtbare Tag; Mal 3,23) mit dem Auftreten Jesu bereits angebrochen ist. Das ganze Neue Testament ist damit gewissermaßen die Antwort auf die offene Frage des Maleachischlusses: Wann kommen Elija und nach ihm der Tag JHWHs? Die christliche Leseweise gibt folgende Antwort: mit Johannes und Jesus, mit dem gesamten neutestamentlichen Heilsgeschehen.

- c) Der Schluss der Maleachischrift betont auch die Wiederherstellung der innerfamiliären Solidarität, d.h. Väter und Söhne werden sich wieder gegenseitig zuwenden. Die Vater-Sohn-Beziehung als Stichwort begegnet dann sofort in Mt 1 wieder, in der Kette von Vätern und Söhnen in der Genealogie Jesu. Es ist keine „glatte“, makellose Genealogie, denn sie spiegelt die wechselvolle Geschichte des Gottesvolkes Israel wider. Und doch ist es eine lückenlose Kette von Abraham bis Jesus, der der Christus ist – der Glaube an den einen Gott Israels hat sich genealogisch fortgepflanzt. Neben dem (bisweilen schwankenden) Glauben der Menschen bezeugt die Reihe aber auch die Treue Gottes zu seinem Volk durch die Zeitalter.<sup>62</sup> Jesus ist Teil dieses Glaubens und dieser Treue – als Messias/Christus/Gesalbter ist er aus Davids Geschlecht. Zugleich aber wird bei Jesus die lange Reihe des aktiven „Zeugens“ (ἐγέννησεν) durch das Passiv „wurde gezeugt/geboren“ (ἐγεννήθη) unterbrochen. Matthäus deutet damit schon in der Genealogie an, was er in Mt 1,18–25 ausfaltet: Jesus ist Gottes Sohn. Damit ist Jesus der besondere Sohn, durch den die Rettung kommt. Hatte

<sup>62</sup> Vgl. McDONALD, From Malachi (2001), 62

der Maleachisschluss schon angedeutet, dass die Rettung vor dem Gericht auch darin besteht, dass sich die Herzen der Väter wieder den Söhnen zuwenden und die Herzen der Söhne wieder den Vätern, so ergibt sich aus dem Neuen Testament (insbesondere aus seinem Beginn), dass die Rettung durch *den* Sohn schlechthin kommt, den *Sohn Gottes*, der die Menschheit mit Gott versöhnt.

- d) Würde man die Septuagintafassung des Maleachisschlusses gezielt heranziehen,<sup>63</sup> so klingt darin der ethische Anspruch der Nächstenliebe an: Elija wird das Herz des Vaters für den Sohn und das Herz des Menschen für seinen Nächsten (*καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ*) wiederherstellen. In Mt 19,19 und Mt 22,39 (par. Mk 12,31; Lk 10,27) wird Jesus das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als Erfüllung des ganzen Gesetzes betonen.

Mit diesen Punkten sind nun einige Beispiele dafür genannt, welche Sinnpotentiale sich aus der Lektüre des Übergangs vom Schluss der Maleachisschrift zum Beginn des Matthäusevangeliums und damit des Neuen Testaments ergeben.

## 5.8 Der Schluss des Neuen Testaments

### (20) Der Schluss des NT ohne die Johannesoffenbarung

Die Zugehörigkeit der Offenbarung des Johannes zum neutestamentlichen Kanon war in der frühen Kirchengeschichte umstritten.<sup>64</sup> Ginge man hypothetisch von einem „Neuen Testament“ ohne die Offb aus, so würde dieses in der heute üblichen Anordnung mit dem Judasbrief schließen. Der dortige Schlussvers mündet in eine Doxologie (Jud 24–25, EÜ):

„Dem einen Gott aber, der die Macht hat, euch vor jedem Fehltritt zu bewahren und euch untadelig und voll Freude vor seine Herrlichkeit treten zu lassen, ihm, der uns durch Jesus Christus, unseren Herrn, rettet, gebührt die Herrlichkeit, Hoheit, Macht und Gewalt vor aller Zeit und jetzt und für alle Zeiten. Amen“.

Diese Doxologie könnte nicht nur den kurzen Judasbrief abschließen, sondern auch ein größeres Korpus an Schriften, etwa „das Neue Testament“. Ob es für einen Abschluss des NT mit dem Judasbrief einen Textzeugen gibt, ist derzeit

<sup>63</sup> Die Abfolge Mal – Mt ist in den griechischen Handschriften unüblich; nach P. BRANDT, *Endgestalten* (2001), 182, ist sie in der Minuskel 130 belegt.

<sup>64</sup> S. z.B. HUBER/HASITSCHKA, *Offenbarung* (2003), 614; K. und B. ALAND, *Text* (1989), 58.



noch nicht feststellbar.<sup>65</sup> In den Minuskeln ohne Johannesoffenbarung stehen die „Katholischen Briefe“ meist vor den Paulusbriefen (z.B. Minuskeln 1, 5, 6, 33, 90). Wenn dann das Korpus der Paulusbriefe vom Hebräerbrief abgeschlossen wird, findet man als Schlussvers die Zeile „Die Gnade sei mit euch allen“ (Hebr 13,25). Textzeugen dafür sind Minuskel 1 (Codex Basiliensis A.N.IV.2; 12. Jahrhundert) und Minuskel 90 (16. Jahrhundert). Die Parallelität zwischen Hebr 13,25 und dem Schlussvers der Johannesoffenbarung (Offb 22,21) ist bemerkenswert:

Hebr 13,25	Ἡ χάρις		μετὰ πάντων ὑμῶν.
Offb 22,21	Ἡ χάρις	τοῦ κυρίου Ἰησοῦ	μετὰ πάντων.

## **(21) Der Schluss der Johannesoffenbarung als Schluss der christlichen Bibel**

Der Zauber, der dem Schluss der Johannesoffenbarung innewohnt, ist schon mehrfach beschrieben worden.<sup>66</sup> Es sei nur noch einmal auf die Schlussworte des auferstandenen Christus verwiesen (Offb 22,19–21):

„Ich bezeuge jedem, der die Worte der Prophetie dieses Buches hört: Wenn jemand ihnen etwas hinzufügt, dem wird Gott die Plagen zufügen, die in diesem Buch geschrieben stehen, und wenn einer (etwas) von den Worten des Buches dieser Prophetie wegnimmt, dem wird Gott seinen Anteil am Baum des Lebens und an der Heiligen Stadt wegnehmen, die in diesem Buch geschrieben stehen. Der dies bezeugt, sagt: Ja, ich komme bald. Amen. Komm, Herr Jesus. Die Gnade des Herrn Jesus (sei) mit allen.“

Die Wendung „Die Worte der Prophetie dieses Buches“ kann sich zunächst auf die Offenbarung des Johannes selbst beziehen, wird dann aber durch die weiteren Ausführungen aus der Leserperspektive heraus aufgesprengt: Wenn im Folgenden vom „Baum des Lebens“ und von der „Heiligen Stadt“ die Rede ist, so ist dies eine literarische Klammer um einen Buchbestand, der vom Buch Genesis (Gen 2: der Baum des Lebens) bis zur Offenbarung des Johannes (Offb 21: die Heilige Stadt) reicht. Die Schlussverse können also durchaus auch als Abrundung einer christlichen Kanonausprägung von Genesis bis Offenbarung gelesen werden. Der Gebetsruf „Amen. Komm, Herr Jesus“ und der Gnadenwunsch für alle lassen sich ebenfalls sowohl auf Buchebene als auch auf „Kanonebene“ verstehen und bilden somit einen sehr gut geeigneten Schlusspunkt.

<sup>65</sup> Freundliche Auskunft von Ulrich Schmid per E-Mail aus dem Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster (7. Februar 2012).

<sup>66</sup> S. HIEKE/NICKLAS, Worte (2003), passim; HIEKE, Biblische Texte (2007), passim.

## 6. Schlussfolgerungen

Die Zusammenstellung von biblischen Schriften in je unterschiedlicher Weise ermöglicht und eröffnet bestimmte Verstehensweisen, die zu Einsichten führt, die aus der getrennten Wahrnehmung der Schriften im Einzelnen nicht zu gewinnen sind:

„As oral material was recorded in writing, first in scrolls, later in codices, and finally in the various generations of printed Bibles, new intertextual relationships appeared“.<sup>67</sup>

Patricia McDonald verweist dazu auf die Zusammenstellung der Paulusbriefe: Bevor sie im „Neuen Testament“ vereinigt wurden, konnten sie nur getrennt und je für sich wahrgenommen werden. Als man sie sammelte und neu arrangierte, eben nicht nach ihrer Entstehungszeit, sondern mit dem spätesten und systematisch bedeutsamsten Römerbrief an der Spitze, konnte man sie vergleichen und die Lehre des Paulus in einem umfassenden Licht wahrnehmen. Die am Beginn der Neuzeit entstehende Gegenüberstellung bzw. Abfolge Maleachi – Matthäus ist ein weiteres Beispiel für das gleiche Phänomen. In produktionsorientierter Sicht schreibt Heinz-Josef Fabry:

„Noch Jahrhunderte nach der Fixierung des Textes blieb die Kompositionsmöglichkeit als Mittel der Interpretation und sie wurde genutzt. Die Analyse der Divergenz der Bücherabfolge in den großen Codizes entbirgt theologisch hochinteressante Brückenschläge zwischen den beiden Testamenten. Es werden Parallelen generiert zwischen Moses und Jesus, zwischen Hiob und Jesus und zwischen dem Weisen Sirach und Jesus. Hier sind sicher noch viele theologische Verbindungen zu finden, denn anders sind die divergierenden Anordnungen der biblischen Bücher in den Codizes des 4. Jahrhunderts nicht zu erklären.“<sup>68</sup>

Damit hat dieser Durchgang durch die „Schlussverse jüdischer und christlicher Kanonausprägungen“ ergeben, dass eine „kanonische Auslegung“ (bzw. „Biblische Auslegung“ durch die Vielzahl und die Unterschiede der Kanonausprägungen keineswegs unmöglich ist, sondern durch diese Vielfalt gewinnt. Die unterschiedlichen Zusammenstellungen der Kanonausprägungen und die sich je anders ergebenden Nahtstellen und Schlussverse von Kanonten oder Korpora werfen ein je anderes hermeneutisches Licht auf das Ganze; die vorausgehende Lektüre erhält durch den „Schluss“ eine bestimmte Färbung.<sup>69</sup> Darauf ist je nach Kanonausprägung in einer Biblischen Auslegung fallweise einzugehen. Eine solche Auslegung muss die Lektüreprozesse, die auch vom jeweiligen Textende her gesteuert sind, literaturwissenschaftlich

<sup>67</sup> McDONALD, From Malachi (2001), 65.

<sup>68</sup> FABRY, Beitrag (2012), 598.

<sup>69</sup> S. dazu FABRY, Beitrag (2012), 588: „Anordnung aber ist eine Form der Komposition, Komposition aber ist Interpretation“.

reflektieren. Die hier untersuchten Schlussverse und Übergänge haben zum Teil bemerkenswerte Effekte für die Lektüre und Auswirkungen für die hermeneutische Sicht der vorausgehenden Texte, Bücher und Buchgruppen zutage gefördert.

## Literatur

- ALAND, KURT/ALAND, BARBARA, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart <sup>2</sup>1989.
- BECKWITH, ROGER, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 1985.
- BRANDT, PETER, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131), Berlin 2001.
- CHAPMAN, STEPHEN B., *A Canonical Approach to Old Testament Theology? Deuteronomy 34:10–12 and Malachi 3:22–24 as Programmatic Conclusions*, in: HBT 25,2 (2003) 121–145.
- CRAWFORD, SIDNIE WHITE, *The Rewritten Bible at Qumran*, in: JAMES H. CHARLESWORTH, (Hg.), *The Hebrew Bible and Qumran*, N. Richland Hills, Tex. 1998, 173–195.
- DOHMEN, CHRISTOPH, *Mose. Der Mann, der zum Buch wurde* (Biblische Gestalten 24), Leipzig 2011.
- DOHMEN, CHRISTOPH/OEMING, MANFRED, *Biblischer Kanon – warum und wozu?* (QD 137), Freiburg 1992.
- ECO, UMBERTO, *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur*, München 1999.
- FABRY, HEINZ-JOSEF, *Der Beitrag der Septuaginta-Codizes zur Kanonfrage. Kanon-theologische Überlegungen zu Einheit und Vielfalt biblischer Theologie*, in: SIEGFRIED KREUZER/MARTIN MEISER/MARCUS SIGISMUND (Hg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte* (WUNT 286), Tübingen 2012, 582–599.
- FULLER, RUSSELL E., *The Twelve*, in: DJD XV: *Qumran Cave 4, The Prophets*, Oxford 1997, 221–318.
- HIEKE, THOMAS, *Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“*, in: BN 119/120 (2003) 71–89.
- HIEKE, THOMAS, *„Biblische Texte als Texte der Bibel auslegen“*. Dargestellt am Beispiel von Offb 22,6–21 und anderen kanonrelevanten Texten, in: EGBERT BALLHORN/GEORG STEINS (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele* (exegese), Stuttgart 2007, 331–345.
- HIEKE, THOMAS/NICKLAS, TOBIAS, *„Die Worte der Prophetie dieses Buches“*. Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (Biblich-Theologische Studien 62), Neukirchen-Vluyn 2003.
- HUBER, KONRAD/HASITSCHKA, MARTIN, *Die Offenbarung des Johannes im Kanon der Bibel. Textinterner Geltungsanspruch und Probleme der kanonischen Rezeption*, in: JEAN-MARIE AUWERS/HENK JAN DE JONGE (Hg.), *The Biblical Canons* (BETL 163), Leuven 2003, 607–618.
- KELLERMANN, ULRICH, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer* (SBS 95), Stuttgart 1979.
- KESSLER, RAINER, *Maleachi* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2011.
- LEVINE, AMY-JILL, *A Particular Problem: Jewish Perspectives on Christian Bible Study*, in: CAROL J. DEMPSEY/WILLIAM P. LOEWE (Hg.), *Theology and Sacred Scripture*, Maryknoll, NY 2001, 12–23.

- MCDONALD, PATRICIA, From Malachi to Matthew: A Gift of the Tradition, in: CAROL J. DEMPSEY/WILLIAM P. LOEWE (Hg.), *Theology and Sacred Scripture*, Maryknoll, NY 2001, 53–68.
- MEINHOLD, ARNDT, Mose und Elia am Gottesberg und am Ende des Prophetenkanons, in: *Leqach* 2 (2002) 22–38.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (VApS 152), Bonn 2001.
- PARKER, DAVID C., *Codex Sinaiticus. Geschichte der ältesten Bibel der Welt*, Darmstadt 2012.
- POHLMANN, KARL-FRIEDRICH, 3. Esra-Buch (JSRZ I,5), Gütersloh 1980.
- RAHLFS, ALFRED, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin 1914; bearbeitet von DETLEF FRAENKEL, Vol. I,1: *Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert*, Göttingen 2004.
- ROBERTS, COLIN H./SKEAT, THEODORE C., *The Birth of the Codex*, London 1987.
- RUDOLPH, WILHELM, *Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi* (KAT XIII/4), Gütersloh 1976.
- SCHART, AARON, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260), Berlin/New York 1998.
- SCHWEMER, ANNA MARIA, Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum, in: *ZThK* 96,3 (1999) 320–350.
- SEELIGER, HANS REINHARD, Buchrolle, Codex, Kanon. Sachhistorische und ikonographische Aspekte und Zusammenhänge, in: EVE-MARIE BECKER/STEFAN SCHOLZ (Hg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin/New York 2011, 547–576.
- STECK, ODIL HANNES, Zur Abfolge Maleachi – Jona in 4Q76 (4QXII/a), in: *ZAW* 108 (1996) 249–253.
- SUNDBERG, ALBERT C., *The Old Testament of the Early Church* (Harvard Theological Studies 20), Cambridge, MA 1964.
- VERMES, GÉZA, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden<sup>2</sup> 1973.
- ZENGER, ERICH u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von CHRISTIAN FREVEL, Stuttgart<sup>8</sup> 2012.